لمحاضرات مناظرة ابن خلدون (ولم نتطرق من قبل لمناظرة ابن رشد لاسباب موضوعية لا نرى فائدة في ذكرها) لان مثل هذا العمل يتطلب تاملا وقراءة واعية ، ونقدية بالتاكيد لمجمل المساهمات حتى نكون في موقع يسمح لنا بهذه القراءة . هل نقف الآن عند تمجيد مناظرة ابن خلدون ؟ يظهر اننا تجاوزنا مثل هذا الاسلوب في معالجة قضايانا وتدارس همومنا الثقافية .

منذ اكثر من قرن والحديث يطول عن ابن خلدون . اذا هذا الحديث عن الحديث الخلدوني لم يكن في يوم من الايام بريئا كما لم يطرح ضجة في مرحلة محددة من فكرنا العربي الحديث . هذا الرجوع الى ابن خلدون دليل على ان (المقدمة) كانت قد نسيت في الفترة الفاصلة بين كتابتها وبين الفترة الحديثة . اشار الاستاذ اركون لهذه النقطة وهي مهمة جدا ولا نريد ان نشوه كلامه بشلفها (سينشر النص مستقبلا) .

ربما كان من الصعب علينا تحديد سلاسل الحديث التي قامت بقراءة للحديث الخلدوني وخاصة المقدمة . فعمل مثل هذا يتطلب بحثا نحن لا ندعي القيام به الآن . ولكن يظهر أن الحديث الخلدوني كان وجها لصراع طويل بين بعض تيارات النهضة العربية والفكر الاوربي وخاصة الاستشراق خاصة في القرن 19 وبداية القرن 20 . كان الحديث الخلدوني اذا وجها من دروب التنازع و « المغالبة » بين الشرق والغرب ، بين فكر عربي أراد أن يثبت هويته اولا ثم اختصاره للزمن ثانيا وسبقه على الغرب ثالثا وفضله في تقدم الغرب رابعا . كانت قراءات الحديث الخلدوني اذا في هذه المرحلة متعددة ومتنوعة ليس لها وظائف علمية فقط وانما كان الامر يتعدى هذا النطاق لمواجهة حضارية عربية انا واستبداد استعماري واستيلاب ثقافي آنـا آخـر .

كثر الحديث اذا عن ابن خلدون وعلم الاجتماع ، عن ابن خلدون والمادية الجدلية ، عن ابن خلدون والعقلانية ، باختصار قرىء الحديث الخلدوني قراءة غربية ومن ثم وضعت علامة استفهام كبرى على جميع ما كتب في تلك المرحلة .

ما لحظناه في مناظرة ابن خلدون الحالية تعد قراءات ابن خلدون كل قراءة تستجيب لاهتمامات المشارك . يمكن أن نطرح على أنفسنا سؤالا : ألم يكن من الممكن تحديد اشكالية محددة تكون مدار الحوار والنقاش ؟ قد يقال بان الفترة لم تات بعد لتنظيم مناظرة تحمل مثل هذا النهم الكبير . اذن هل نحن في حفل تكريم لابن خلدون ؟ بالتاكيد لا . ان بعض العروض والتدخلات عزتنا بعض وقالت لنا بصدق ان الحديث الخلدوني ما زال لم يقرا بعد . مسافة طويلة ، متعبة بيننا وابن خلدون .

لم يكن موضوع المناظرة محددا وبالتالي لم تعط المناظرة نتائج علمية في مستوى مـا بذل من مجهود ومع ذلك نحن لسنا عدميين . هذه مناظرة قامت على اكتاف رجال نومن انهم حققوا كسبا ، ولو كان جزئيا في بدايته الا انه تعد واضح لمن يختارون للثقافة صمتا دائما .

بطبيعة الحال عمت الفوضى ، منع الصحافيون من دخول القاعة ، بقي الاساتذة المهنمون على الدرج ينتظرون سماع جملة ، والطلبة ينتظرون دورهم في التقاط جمل أو التحمس للتصفيق . انها فوضى لعرس ثقافي ، لذلك نود ان ينتبه الساهرون على مثل هذه المناظرات الى ضـرورة تحديد صلتنا ونحن في مواقع مواجهة الضلال والتحريف بما نرفعه من شعار وما نمجده كوعي لا كاسم بالاضافة الى توفير الشروط المادية التي تسمح بافادة واستفادة اكبر عدد ممكن من عشاق الثقافة في هذا البلد . ان مناظرة ابن خلدون تستحق من (الثقافة الجديدة) اكثر من هذا ولكن نرجو ان يمكننا المشرفون على امثال هذه المناظرات مستقبلا بالقيام بواجبنا الذي هو بالتاكيد واجبنا الوطني . وتحية لكل من كان وراء نجاح مناظرة ابن خلدون .

● ندوة التقاليد والتحرر ـ 2 الى 7 أبريل 1979 .

انعقدت بين 2 و 7 ابريل 1979 بكل من الرباط وفاس ندوة عن « التقاليد والتحرر » نظمتها جمعية الفلسفة بالمغرب تحت رعاية الفدرالية الدولية لجمعيات الفلسفة ، وبتعاون مع كليتي الآداب بكل من الرباط وفـاس .

هذه هي الندوة الثانية التي تنظمها الفدرالية الدولية لجمعيات الفلسفة في بلاد من بلدان العالم الثالث ، وفي بلد عربي بصفـة خـاصـة .

نتساءل اولا : هل يكون اختيار موضوع « التقاليد والتحرر » ابرازا لرغبة من الفدرالية في أن تكون الموضوعات التي تخص بها العالم الثالث موضوعات تستجيب لمشاكل خاصة فهم ذلك العالم ؟ لا نشك في أن الموضوع الذي اختاره المنظمون ذو اهمية خاصة بالنسبة لبلدان العالم الثالث وان كان في الوقت ذاته موضوعا يهم حتى البلدان النامية لان عملية التحرر عملية لا تنتهي ، ولان تجاوز الماضي من التقاليد وخلق تقاليد جديدة عملية لا تنتهي كذلك . الا أن السمة الخاصة التي يتميز بها التغير المجتمعي والشروط التي يتم ضمنها هذا التغير في البلدان الساعية الى النمو يجعل مسالة العلاقة بين التقاليد والتحرر تطرح بصورة اكثر حدة . ذلك لان الاسئلة التي تلقى على طريق التحرر في هذه البلدان اكثر عددا واكثر تعقدا . ويكفي ان نذكر منها أن التحرر قد يطرح على هذه البلدان لا في صورة تجاوز لتقاليدها او تبني لما هو ايجابي في هذه التقاليد وخلق ذاتي لتقاليد جديدة ، بل في صورة تبني نموذج معين للتحرر لن يكون سوى تبني التقاليد التي تطرحها البلدان النامية كما لو كانت نموذجا للتحرر .

هناك اذن اهمية خاصة لهذا الموضوع بالنسبة للبلدان الساعية الى النمو ، وما يمكن أن ناخذه على الندوة ليس بالتالي اختيار الموضوع بل الطرق التي توصلت اليها تحليلات المشاركين .

ويمكن القول بهذا الصدد ان التحليلات المثالية للمشكل هي التي سادت العروض التي القيت في الجلسات المختلفة للندوة . لقد ساد طابع التحليل المثالي لا بفضل مضمون بعض العروض التي القيت فحسب ، بل بما فرضته تلك العروض من توجيه على المناقشة التي سارت في اتجاه المشاكل المطروحة . ويأتي هذا الامر نتيجة لعدد من الاغفالات التي إشار اليها عدد من المتدخلين في الندوة ، وان كانت هذه التدخلات لم تغط كل ثغرتها لان اغلب الذين قاموا بها انما قدموا انتقادات ولم يكونوا مهيئين لاعطاء تصور جديد كامل لطرح المشكل .

في عرضه الختامي ، أشار الاستاذ محمد عزيز الحبابي الى عدد من الجوانب التي اغفلت الندوة تحليلها والتي اثرت في نظره في حدود النتائج .

فمن القضايا التي تم اغفالها في نظر الاستاذ الحبابي اللغة كوسيلة للتقليد وكوسيلة للتحرر في الوقت ذاته . ففي البلاد المتخلفة نلاحظ عند المتكلم لغة هي مزيج من لغته الخاصة ومن كلمات آتية من لغة أجنبية هي لغة المستعمر . ان المتكلم في هذه الحالة يفقد خصوصية لغته وهو الامر الذي يضع في خطر التقاليد الخاصة لشخصيته .

ومن القضايا التي تم اغفالها كذلك مسالة الجنس وعلاقته بالتقاليد والتحرر . فمن شان معالجة هذا المشكل أن يؤدي بنا الى التعرض لمسالة علاقة التقاليد بالتحرر لا في صورة تجزيدية عامة وانما في صورة واقعية بصدد مشاكل معينة .

القضية الثالثة التي اهملتها الندوة ايضا هي العمل كوسيلة للتحرر . والواقع هو أن الندوة اهملت في نظر الاستاذ الحبابي ان تعالج الدور الفعال الذي يلعبه العمل في التحرر بصورته الايجابية .

واذا كنت قد عرضت اولا لهذه الانتقادات التي قدمها الاستاذ الحبابي لسير الندوة ، فذلك لاني اعتبرها نوعا من النقد الذاتي مارسته الندوة على ذاتها ، وذلك بالنظر الى مسؤولية الناقد بوصفه رئيسا لجمعية الفلسفة بالمغرب في تنظيم الندوة وفي اختيار موضوعها وفي الانفاق على المساهمين فيها .

ان هذه الانتقادات التي ذكرها الاستاذ الحبابي تبين لنا ان الاغفالات التي اغفلتها الندوة ، قد كانت تتعلق بالذات بمشكلات واقعية كان من الممكن لو عولج موضوع الندوة من خلالها ان ينقدها من الطابع التجريدي الذي اتصفت به اغلب العروض المقدمة .

ولكن الاستاذ الحبابي لم يكن وحده من نبه الى الجوانب التي اغفلتها الندوة ، بل ان اساتذة آخرين قد عملوا على ابراز جوانب اخرى تم اهمالها ، كما عملوا على نقد وجهة النظر المثالية التي طغت على هذه الندوة . ولكن بما أن اغلب هؤلاء الاساتذة قد عبروا عن آرائهم تلك في جملة من التدخلات التي جاءت بعد العروض ، فان ما صرحوا به لم يكن الا ذكرا لعدد من النقط التي يمكن الاعتماد عليها في القيام بتحليل موضوعي للمشكل .

وهكذا مثلا اكد الاستاذ الدريج انه كان على الفلاسفة المشاركين في الندوة ان يطرحوا على انفسهم السؤال الآتي : هل من المشروع أن يتناول مشكلة مثل هذه فلاسفة ؟ بأي حق

يقومون بمثل هذا التنـاول ؟

وقد استغربت في الواقع ، في تدخل تلا سؤال الاستاذ الدريج ، من كون بعض المشاركين قد وصفوا وجهة النظر هذه بوكنها لا أدرية (حسن حنفي) . ذلك لاني أرى أن هذا التساؤل كان مشروعا ، وقد كان يهدف في حقيقة الامر الى أن يدفع بالمساهمين في الندوة الى الاستعانة بالعلوم الانسانية الاخرى . فمسالة علاقة التقاليد بالتحرر ليست مسالة فلسفية تقليدية . ان للمشكلة مستويات نفسية ومجتمعية وتاريخية، وكان ينبغي للوصول الى فهم موضوعي عدم اهمال اي جانب منها . ولقد اكدت شخصيا أن الاهمال الاساسي كان هو اهمال التاريـخ ، ليـس التاريخ بمعنى الاحداث التي تروى ، وانما التاريخ من حيث هو اللحظة الفاعلة المؤثرة . لقد كان على الندوة أن تضع على نفسها السؤال حول علاقة ظرفنا التاريخي الخاص بطرحنا لمسالة علاقة التقاليـد بالتحـرر .

واعتقد أن تدخلات أساتذة آخرين قد سارت في هذا الاتجاه مؤيدة اياه بصور أخرى من التعبير واشكال اخرى من التحليل . ففي نفس الاطار تساءل الاستاذ حليم عبد الجليل : من يتحرر ؟ ولاي هدف يتحرر ؟ وقد بين الاستاذ حليم ان الشروط المجتمعية المختلفة تجعل علاقة التقاليد بالتحرر تطرح بصور مختلفة وعلى مستويات متباينة تستجيب لتباين الشـروط المجتمعيـة والظرف التاريخي . والواقع هو أن تساؤل الاستاذ حليم قد جاء ضدا على الاتجاه الذي سارت فيه عروض بعض الاساتذة الاوربيين المشاركين في الندوة ، حيث كان هؤلاء يتناولون المشكلة بصورة تعميمية قد توحي بانها تدرك عمق المشكل لانها تدركه في شموليته ، ولكن التـي توقع في هذه الحقيقة ـ الوهم من حيث انها تغفل الجوانب الواقعية الخصوصية لهذا المشكل .

واكد الاستاذ احمد الطلمي حمدان ان علينا لكي نفهم معنى التقليد أن ندرك خصوصية كل ثقافة . وقد دجاء تدخله بصفة خاصة ضدا على ما اكده أحد المشاركين في الندوة وهو الاستاذ موتسوبولوس Motsoupolos عميد جامعة اثينا الذي قدم التراث اليوناني على أنه تراث انساني ذو قيمة شمولية . ولقد اكد الاستاذ الطلمي ضدا على هذا أننا وحتى لو بقينا ضمن التقليد الفلسفي وحده مضطرون الى أن نقول ان المنطق الذي هيمن على الفكر الاسلامي ليس هو ذاتهالمنطق الذي ساد الفلسفة اليونانية .

أما الاستاذ عبد الصمد الديالمي فقد اثار انتباه المشاركين الى ثلاث نقط . الاولى هي ان علينا ، ولكي نفهم مفهوم التقاليد في معناه الواسع ، الا نقتصر على النظـر في التقليـد المكتوب وأن نهتم بالقبر ذاته ، وربما اكثر من ذلك ، بالتقليد الشفوي . والنقطة الثانية هي ان علينا أن ننتبه الى علاقة التقليد بالسلطة . فالتقليد لا يغدو كذلك الا اذا كانت هناك سلطة هي التي تدعم وجوده . وقدم الاستاذ الديالمي مثالين لتاكيد فكرته هذه . يتعلق المثال الاول بالتقليد الفلسفي الذي بدأ مع أفلاطون ، ومن الواضح أن هناك علاقة بين النسق الافلاطوني الذي كان بداية هذا التقليد وبين الاوضاع السياسية في اليونان المعاصرة لافلاطون . ويتعلق المثال الثاني الذي لم يصبح تقليدا أو سنة الا بعد أن اصبح سلطة ، وذلك لانه قبل ذلك كان الاسلام حركة تهدف الى تثوير التقاليد التي كانت سائدة . ويمكننا في الواقع أن ندرك العلاقة بين هذه النقطة الثانية وبين النقطة الاولى عندما ندرك أن السنة لا تصبح مدركة من طـرف الجماهير الا عن طريق التقليد العرفي اي التقليد الشفوي لا عن طريق الكتابة والقراءة وهـو الشرط الغير متوفر في جميع الاحوال . أما النقطة الثالثة التي نبه اليها الاستاذ الديالمي فهي مفهوم التقدم الذي يقدم لنا كبديل للتقاليد .

فهذا المفهوم يقدم لنا من جهة أولى كمفهوم نشأ لدى أوربا الراسمالية انطلاقا من القرن الثامن عشر ، أو في الفكر الماركسي على أنه التقدم الحاصل على اثر مراحل معينة ضرورية . ولكننا في كلتا الحالتين أمام مفهوم ذي اتجاه واحد . ينبغي اذن أن نعي الوضعية التي يطرح فيها بالنسبة الينا مفهوم التقدم والا نأخذه كما لو كان مفهوما مجردا عن كل ظرف تاريخي في نشأته وتطـوره .

هذه بصفة عامة جملة الاغفالات التي عمل عدد من الاساتذة على ابرازها . وانما بدأنا بذكر هذه الاغفالات لكي نستطيع أن نفهم في ضوئها بعض العروض التي القيت والتي قلنا ان الطابع المثالي قد كان متغلبا على بعضها . ولكننا لا نريد في الواقع أن نقول بأن كل التدخـلات أو العروض قد اتسمت بهذا الطابع . فهناك عروض لامست جوانب ايجابية من المشكل ، وهناك

عروض تمكنت من عرض بعض جوانبه الاخرى بصورة موضوعية .

من بين المشاركين في الندوة بعروض ، تمثل التصور المثالي للمشكل عند الاساتذه : أندرى مرسيي A. Mercier (جامعة بيرن)وموتسوبولوس Motsoupolos (جامعة اثينا) وجان فيال باران Parrain (جامعة ديجون ـ فرنسا) على انا لا نستطيع في الواقع في هذا العرض الوجيز أن نعطي نظرة عما جاء في هذه العروض جميعها ، وسنكتفي بأن نقدم بعضا من الافكار التي وردت في عرض الاستاذ « مرسيي » كنموذج لهذا الاتجاه في التحليل .

لقد قدم الاستاذ « مرسيي » عرضه تحت عنوان : هل يتضمن التحرر فقدانا بالشعور بما هو مقدس ؟ والجواب المبدئي الذي أوحى به المحاضر منذ بداية عرضه والذي اختتم به عرضه هو انه ليس هناك تلازم بين التحرر وبين فقدان الشعور بما هو مقدس . الا أن فهم هذا الجواب يقتضي منا أن نفهم المعاني الخاصة التي حدد بها المحاضر معنى المقدس ومعنى التحرر ومعنى الشعور بالقداسة . فللمقدس معنيان . معنى مطلق وهو أن يكون المقدس خارج الفهم الاساسي وفوق القدرة الانسانية . ومعنى اضفاء القداسة وهو العملية التي يمكن أن نجد أن الانسان يقوم فيها باضفاء صفة القداسة على بعض الموضوعات كالطبيعة أو المجتمع أو العقل . الا أن هناك عملية أخرى معاكسة لهذه برزت في عصور مختلفة وتركزت في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر وهي التي كانت تعمل على نزع صفة القداسة عن كل الموضوعات الاخرى وعلى الاتجاه الى الانسان . وتتمثل هذه العملية في نزعات فلسفية حديثة ومعاصرة مختلفة . ضمن هذا المعنى للمقدس يمكن الحديث عن تقاليد . وهكذا نجد في الديانات الكبرى الثلاث تقاليد تضفي صفة القداسة على بعض الموضوعات أو المواقف . وأما عند الشعوب البدائية فان الانسان يكون محاطا بما هو مقدس الى حد ان عملية بناء دار مثلا يكون من بين شروطها امكان لسكناها من طرف كائنات مقدسة .

أما التحرر فهو يعني في نظر الاستاذ « مرسيي » الانتقال في الكينونة من الاقل ملأ الى الاكثر ملأ . وبهذا المعنى لا يتمثل التحرر في الملكية الاكثر ولا في الاكتساب الاكثر للحقوق . وضمن هذا التصور المثالي للتحرر يتمكن اذن المحاضر من ان يقول بانه لا يرى تعارضا بين التحرر بذلك المعنى وبين المعرفة او الوعي بما هو مقدس ، بل ويعبر الاستاذ مرسيي عن ذلك بقول في دلالة عندما يقول : « انه ليس هنالك تخوف من وجود أي تعارض بين عملية التحرر المتقدمة وبين الوعي المقدس » .

ولا شك أن المقارنة بين مضمون هذا العرض الذي أوجزناه هنا وبين جملة الانتقادات التي سبق لنا أن قدمناها كافية لان تبين أن هذا التحليل كان بعيدا في الواقع عن ملامسة الجوانب الواقعية من المشكل . وهذا البعد في الواقع هو الذي يبرر السؤال الذي القاه البعض في الندوة حول مشروعية تناول الفلاسفة لمثل هذا المشكل ذي الابعاد المجتمعية والتاريخية والنفسية . ولم يجد المحاضر من رد يدفع به مثل الانتقادات التي ذكرناها ، سوى أن يرجع بالصورة المعتادة لدى الفلاسفة المثاليين المعاصرين الى القول بأن التفكير الفلسفي تفكير شمولي وان التحليل الذي قام به كان يجري ضمن هذا الاطار الشمولي ، الا اننا نريد ان نفرق بين الشمولية الوهمية للتفكير الفلسفي تلك التي تريد أن توجد فوق كل المعارف والمعطيات العلمية وبعيدا عنها ، وبين التركيب الفلسفي الذي يأخذ فيه الحديث الفلسفي بكل المعارف والمعطيات العلمية المتوفرة لديه بصدد مشاكل معينة .

واذا كان هذا الاتجاه الاول الذي عرضنا لوجهة نظره قد ظل بعيداً عن كل تحليل عيني لعناصر المشكلة ، وعن تلمس جوانبه الخصوصية في طرح المشكلة في بلاد من البلدان الساعية الى النمو بصفة عامة وفي بلاد عربية اسلامية بصفة خاصة ، فان عرضا آخر كالذي قام به الاستاذ حسن حنفي (عين شمس ـ القاهرة) قد حاول أن يوفر هذا الشرط .

عنون الاستاذ فتحي عرضه بـ « نحن وعصر الانوار » . وهذه « النحن » بالنسبة للأستاذ حنفي لم تكن تعني بصورة مجردة الانسانية بأكملها ، بل كانت تعني بالنسبة اليه وهو المفكر العربي المسلم ، نحن في العالم العربي الاسلامي كجزء مما نسميه العالم الثالث ، فعندما نأخذ « نحن بهذا المعنى سنفهم لم جعل الاستاذ حنفي من مهمته ان يبحث عن علاقتنا بعصر الانوار . فالمشكل قد يبدو متجاوزا بالنسبة للمفكرين الأوربيين ، ولكنه ليس متجاوزا بالنسبة الينا . يمكن ان تكون اوربا قد تجاوزت عصر الأنوار أو ان تكون مسألة علاقتها به في طوزة

خاصة ، ولكن هذه العلاقة بالنسبة الينا شيء آخر لان المرحلة التاريخية التي نعيشها تختلف عن تلك التي تعيشها أوربا .

أما عصر الانوار فهو قد يعني في نظر الاستاذ حنفي عصر الانوار الاوربي في القرن الثامن عشر ، ولكنه قد يعني ايضا بالنسبة لنا العصر الذي مثله مفكرونا العقلانيون كالمعتزلة . فلقد اخذ المعتزلة بمفاهيم متقدمة للعقل وللطبيعة وللانسان وللحرية اذا ما قيست بالمفاهيم السائدة في مجتمعاتنا اليوم . وكذلك مفكرو الانوار الاوربيون . أما نحن ، هذا المجتمع العربي في اللحظة التاريخية الراهنة ، فاننا نوجد في حالة تأخر بالنسبة لكل عصور الانوار سواء منها العربية الاسلامية أو الاوربية .

لا بد اذن من دفع هذا التأخر ، ويقترح الاستاذ حنفي لذلك حلا خاصا . ونود أن نصوغ هذا الحل المقترح في صيغة الندوة أي بالبحث عن علاقة التقاليد بالتحرر . فالاستاذ حنفي يؤكد اذن أن هنالك في ماضينا تقاليد ثقافية وفكرية ايجابية وأن تحررنا يكون بالعودة الى هذه التقاليد . في خلال الندوة بكاملها ظل الاستاذ حنفي يعرف التقاليد بالنسبة الينا على انها الميراث الثقافي الذي تركه الآباء والاجداد ، وبما اننا نوجد في حالة تأخر بالنسبة لهذا الميراث الثقافي وكذلك بالنسبة لعصر الانوار الاوربي ، فان التحرر يكون بالنسبة الينا بالرجوع الى القيم الايجابية لكل عصور الانوار للانطلاق منها .

لا شك في ان في هذا العرض جانبا ايجابيا يتمثل في كونه يطرح مشكلة تحررنا المعاصر ويحاول أن يبحث في الصورة التي يمكن أن تكون لهذا التحرر بالتقاليد التي ورثناها عن ماضينا. الا أن الاقتراح الذي قدمه الاستاذ حنفي يلزمنا بعدة ملاحظات .

1 ـ ان التعريف الذي قدمه الاستاذ حنفي للتقاليد وحصر في الميراث الثقافي أمر لا يمكن عند الاخذ به اعتبار المشكلة في كل جوانبها . وقد سبق لنا أن أوردنا ملاحظة الاستاذ الدبالمي التي ركز فيها على ضرورة النظر في التقاليد الشفوية أيضا باعتبارها جزءا هاما من مجموع ما ندعوه بالتقاليد .

2 ـ يلاحظ الاستاذ حنفي أننا نوجد في حالة تأخر بالنسبة لكل عصور الانوار ، وهذا شيء يمكن أن نتفق معه فيه . ولكنه يقترح علينا كصورة لتحررنا المعاصر أن نرجع الى التقاليد العقلانية لهذه العصور ، وهذا هو الامر الذي نراه موضع نقاش . ذلك أن المفهوم الذي حدد به الاستاذ حنفي عصر الانوار يظل مفهوما غامضا باعتبار الفترات التاريخية المختلفة التي يمكن أن يشير اليها . لقد ركز الاستاذ حنفي على الفكر المعتزلي ، ولكن هذا الفكر وجد في فترة تاريخية متباينة ، ولذلك نجده يشير الى الفكر العقلاني بصفة عامة ، وهذا فضلا عن حديثه عن عصر الانوار الاوربي . فالمشكلة الاولى التي تطرح علينا عندما نريد أن نطبق اقتراح الاستاذ حنفي هي : ما عصر الانوار الذي نريد العودة اليه ؟ ان الامر ليس سهلا والعودة الى ميراثنا الثقافي في صورته الايجابية يقتضي القيام بعدد من الدراسات التي تمكننا من أن نميز في تراثنا بين ما تقتضيه اللحظة التاريخية الراهنة وبين ما تجاوزته مقتضيات هذه اللحظة . ومعنى ذلك انه سيكون علينا أن نتمثل كل ما هو ايجابي في تراثنا وفي تراث الانسانية.

3 ـ الملاحظة الثالثة هي أن الرجوع الى عصر الانوار ، الرجوع الى التقاليد الثقافية الايجابية لن يكون وحده كافيا لتحقيق التحرر . ذلك لان المفاهيم التي جاءت بها عصور الانوار لا ينبغي أن تقاس على تأخرنا بالنسبة اليها فحسب لكي تعتبر من أجل ذلك مفاهيم متقدمة ، ولكنها ينبغي أن تقاس أيضا بالنسبة لتقدم عصرنا حيث تبدو عندئذ مفاهيم متجاوزة. فمهما يكن من تقدم المفاهيم التي بناها المعتزلة أو غيرهم عن العقل والطبيعة والانسان والحرية ، فان هذه المفاهيم متجاوزة بالنسبة للتحليل المعاصر الذي ينطلق من معطيات اشمل مما كان ينطلق منه مفكرو عصر الانوار .

يمكن أن نصوغ الحل الذي اقترحه علينا الاستاذ حنفي بالصورة الآتية : ان التحرر بالنسبة الينا لا يتوقف على تحقيق قطيعة مع التقاليد الحالية الغير ملائمة لكل تطور والناتجة عن عصور الانحطاط ، ولكنه يتوقف فوق ذلك على العودة الى التقاليد الايجابية في الماضي وعلى الارتكاز على هذه العناصر الايجابية . وبذلك فان علاقة التحرر بالتقاليد لا تكون على صيغة تناقض

واذا كانت وجهة نظر الاستاذ حنفي قد تجاوزت من جهة أولى الطرح المثالي للمشكل بمحاولتها التركيز على مشكلة علاقة التقاليد بالتحرر كما تطرح بالنسبة لنا متجنبة بذلك السقوط في التعميم الشمولي الواهم ، فانها لم تستطع من جهة اخرى أن تقدم حلا يشمل كل جوانب المشكل . ذلك لان الاستاذ حنفي الذي يكتشف أننا لسنا متخلفين بالنسبة لمعاصرينا فحسب ، بل بالنسبة لماضينا ايضا ، يقترح العودة الى القيم الايجابية لهذا الماضي . وبذلك يصبح الرجوع الى الماضي الايجابي الوسيلة الاساسية لتحقيق التحرر الذي يتطلبه الحاضر والمستقبل .

بالاضافة الى وجهة نظر الاستاذ حنفي التي ظلت في نظرنا مترددة في طرحها للمشكل وجد في الندوة اتجاه آخر مثله في الندوة وبصورة مختلفة كل من الاستاذين مراد وهبة (مصر) وميشيل ماركوفيتش (يوغوسلافيا) .

قدم الاستاذ مراد وهبة عرضا تحت عنوان : التطور والتحرر . وقد بدأ الاستاذ وهبة عرضه بتاكيد القضية التالية : التطور ممهد للثورة ، والثورة نتيجة للعقل . ولذلك وجد الاستاذ وهبة أنه من الضروري أن ندرس علاقة العقل بالثورة . وهنا يصل المحاضر الى أن العقل الذي يقوم بالثورة هو العقل الثوري . وقد وجد مفهومان للعقل . العقل من حيث هو ملكة ترنسدانتالية للتأويل ، ودن حيث هو سكوني وملتقى ، ويمكن أن نقول بأن العقل ، منظورا اليه كذلك ، قد وجد عند تيارات فلسفية كثيرة انطلاقا من ارسطو والى ديكارت . في نظر الاستاذ وهبة ليس هذا هو العقل الذ يمكن أن يكون مصدرا للتطور ولا للثورة لانه عقل ثوري . ولكن هناك مفهوما آخر للعقل وجد انطلاقا من هيغل الذي كان أول من بحث في العلاقة بين العقل والتاريخ ، فلم يعد العقل عندئذ ذلك المعطى السكوني المتلقى الثابت . وقد تبنى ماركس وجهة نظر هيغل هذه فانتقد الاسس الابستمولوجية للعقل الذي كان يأخذ به الفلاسفة وتحدث عن العقل لا من حيث ان وظيفته هي تامل الواقع بصور مختلفة بل من حيث أن وظيفته هي تغيير الواقع .

ضمن هذا التصور اذن يقدم لنا الاستاذ وهبة التحرر كنفي مستمر للتقاليد .

ومن الواضح أن هذه الوجهة من النظر التي يقدمها لنا الاستاذ وهبة قد انتبهت الى جانب اغفله عرض الاستاذ حسن حنفي وهي أن في التحرر عملية نفي .

أما الاستاذ ميشيل ماركوفيتش فقد أكد على ضرورة ربط التحرر بشروطه التاريخية . فالتحرر لا يمكن أن يتصور في نظره الا كعملية ديناميكية ، حينما تفتح امامنا آفاق جديدة وحينما نصبح على قدرة في التصرف . وبفضل هذا التصور للتحرر كحركة ديناميكية مرتبطة بشروط تاريخية ينتقد الاستاذ ماركوفيتش الطابع التجريدي لمفهوم الحرية في الفلسفات الليبرالية التي لم تستطع أن تقدم لنا الا مفهوما سيكولوجيا عن الحرية .

ان التحرر الحقيقي عملية شاملة في نظر الاستاذ ماركوفيتش وهو يتطلب ضرورة اكتساب وعي نقدي ، والحد من سلطة المؤسسات ، والمشاركة الفعلية في القرار والمسؤولية . وقد تحدث المحاضر عن مستويات للتحرر فذكر التحرر السياسي ، والتحرر الاقتصادي من الاستغلال الراسمالي ، والتحرر الثقافي .

الا انه نبه ان التحرر الاشتراكي اذ يكون مناسبة للتحرر من التقاليد المجتمعية التي ترافق وجود المجتمع خاضعا للمؤسسات الرأسمالية ، فانه قد لا يصل مباشرة الى خلق تقاليد جديدة بناءة ، ذلك لانه قد يسقط في البروقراطية ، وضدا على هذا اقترح الاستاذ ماركوفيتش العمل لا على ايجاد ديمقراطية تمثيلية بل على ايجاد ديمقراطية المشاركة وهي تؤهل الفرد للمشاركة في اتخاذ القرار والمسؤولية ، وهي التي تضمن حقوق الاقليات وتحترم خصوصياتها الثقافية .

وقد كانت ميزة هذا العرض الخاصة انه حاول انطلاقا من تجارب يوغوسلافيا أو بلدان اشتراكية اخرى أن ينفذ الى المسالة المطروحة في الندوة . لذلك فقد تضمن هذا العرض عناصر ايجابية كانت قادرة على اثارة النقاش في اتجاه موضوعي .

لقد حاولنا أن نقدم هنا عرضا عما جرى في هذه المناظرة التي نرى انها كانت مناسبة لمناقشة مشكلة لا يمكن أن ننكر اهميتها ، والتي مكنت من لقاء اساتذة مغاربة بأساتذة أجانب

ومكنت من التعرف على وجهات نظر مختلفة . إلا أن المهم لم يكن في الحقيقة هو اللقاء بل كان هو المشكل .

ولذلك يجدر بنا أن ننبه الى أن تنظيم مثل هذه الندوات في المستقبل ينبغي أن يراعي عند اختياره للمشاركين قدرتهم على أن يساهموا بالفعل في تقديم حلول أو مقترحات بحلول واقعية ، لا أن يوقعنا في وهم تعميم لن يكون في نهاية الامر الا تعميما ايديولوجيا .

محمد وقيدي

● « آفاق » : عدد خاص بالقصة القصيرة في المغرب ـ مارس 79 .

جاء هذا العدد متميزا ، يعطي لآفاق بعضا من هويتها التي تبحث عنها ، بعد غياب ثلاث سنوات (73 ـ 76) . وصدور عددين فصلت السلسلة الجديدة يغلب عليهما طابع التجميع . لذا كان طبيعيا أن يتعاطف القراء والمهتمون مع هذا العدد الخاص ./لم يحدث هذا صدفة ، فاصدار عدد عن القصة القصيرة اصبح ملحا ، بحكم التحولات النوعية والكمية التي يشهدها هذا الجنس الادبي في مغرب السبعينات .

اذن جاء هذا العدد ليقدم حصيلة متكاملة عن طبيعة التحولات القصصية التي تسجع لنا ، داخل المغرب وخارجه ، من قياس درجة التحولات الابداعية ، ما دام العدد يضم أجيالا واختيارات . اكيد أن تعدد الاسماء والتجارب قد عبر عن نفسه بحرية ، وهذا مفهوم ، لان « آفاق » ، كمجلة لاتحاد كتاب المغرب ، مفروض عليها عكس هذا التنوع في الاسماء والإختيارات ، حتى تكون في مستوى خدمة التوجه الديمقراطي للعمل الثقافي الذي تحلم به .

لم يتوفر العدد على دراسات كثيرة . ولا لوم في هذا على الاتحاد ، يعود اللوم على الباحثين والمهتمين من النقاد الذين لم يبادروا الى المساهمة في هذا العمل ، ومع ذلك فان حضور النصوص النقدية لكل من محمد برادة ، واحمد اليابوري ، والبشير الوتنوني ، ونجيب العوفي ، لها دلالتها واهميتها في أن معا ، انها مدخل مرة ، واقتراب مرة اخرى . تفتح امكانية حوار حول الوضع القصصي بالمغرب ، تطورا وتزامنا .

ثلاثة وعشرون قصاصا في هذا العدد . هل هذا هو كم القصاصين المغاربة ؟ هل هو الممثل لجميع الاتجاهات ؟ بالتاكيد لا ، ولكنه يسجل لحظة هامة من لحظات تطور القصة القصيرة بالمغرب .

ان « آفاق » بهذا العدد تنسلخ عن عادتها ، وتدخل مرحلة نرجو ان تشهد ، رفقة المنظور الذي خرج به المؤتمر السادس للاتحاد ، انطلاقة اكثر رسوخا في العمل الموحد المتكامل ، الدافع بالضرورة الى تجميع اعضاء الاتحاد ، كتكتل فعال ، من خلال ممارسة مسؤولة تتجاوز حمل بطاقة العضوية ، والاكتفاء بتسطير المطالب ، وتقييد البرامج ، ممارسة لها القدرة على بلورة وعي مغاير بطبيعة الارتباط بهذه الجمعية التي لا يمكن ان تؤكد تقدمها الملموس بغير تكاثف كل الاعضاء المتقدمين ، بمختلف امكانياتهم ، وفي مقدمتها الكتابة . مسؤولية نتحملها جميعا .

● جمعية الانطلاقة الثقافية ـ بالناظور .

كانت « الثقافة الجديدة » المجلة التي سارعت الى تدعيم جمعية « الإنطلاقة الثقافية » (انظر ع. 9) حين الاعلان عن تاسيسها . هذا واجبنا ما دام بيان الجمعية متميزا بطرحه الواعي للوضع الثقافي بالمغرب .

وقد توصلنا مؤخرا ، بتقرير عن الجمع العام لهذه الجمعية ، الذي انعقد بتاريخ 25 مارس 79 ، ولكنه تقرير مختصر لم يسمح لنا باستيعاب بعض ما جاء فيه ، ومع ذلك ننشره ، مرفقا بتساؤلين نرجو ان نتوصل من الجمعية بجواب في شأنهما :

1 / لم نفهم المقصود من « اننا لسنا ضد احد » ، خاصة ونحن نعيش صراعا ثقافيا يتطلب منا تعيين موقع من نحن ، وضد من ، ولا بد من التاكيد على ان كل « ثقافة جديدة » هي ثقافة وطنية ديمقراطية ، ذات بعد تعرري